SONENSCHEIN, David, "Homosexuality as a Subject of Anthropological Investigation", en *Anthropological Quarterly* 2, 1966, pp. 73-82.
STRATHERN, Marilyn, *Women in Between*, seminario, Nueva York, 1972.
THOMPSON, E.P., *The Making of the English Working Class*, Vintage, Nueva York, 1963.
THURNWALD, Richard, "Banaro Society", en *Memoirs of the American Anthropological Association* 3, núm. 4, 1916, pp. 251-391.
VAN BAAL, J., *Dema*, Nijhoff, La Haya, 1966.
VOGEL, Lise, "The Earthly Family", en *Radical America* 7, núms. 4 y 5, 1973, pp. 9-50.
WILDEN, Anthony, *The Language of the Self*, Johns Hopkins, Baltimore Press, 1968.
WILLIAMS, F.E., *Papuans of the Trans-Fly*, Clarendon, Oxford, 1936.
WITTIG, Monique, *Les Guérillères*, Avon, Nueva York, 1973.
WOLFF, Charlotte, *Love Between Women*, Duckworth, Londres, 1971.
YALMAN, Nur, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, núm. 1, 1963, pp. 25-58.

MARTA LAMAS

La antropología feminista y la categoría "género" *

SI SE tuviera que elegir un concepto que distinguiera a la antropología de las demás ciencias, éste sería el de "cultura".[1] El estudio y la investigación de la cultura humana ha sido la línea rectora de la ciencia antropológica. Por eso, uno de sus intereses ha sido esclarecer hasta dónde ciertas características y conductas humanas son aprendidas mediante la cultura, o si están ya inscritas genéticamente en la naturaleza humana. Esta interrogante ha llevado a un debate sobre qué es lo determinante en el comportamiento humano, si los aspectos biológicos o los socioculturales.

En los últimos años, este debate ha cobrado especial fuerza en lo que respecta a las diferencias entre varones y mujeres; actualmente se plantea que las diferencias significativas entre los sexos son las diferencias de género. ¿Qué significa esto? "Género" es un concepto que, si bien existe desde hace cientos de años, en la década de los setenta empezó a ser utilizado en las ciencias sociales como categoría con una acepción específica. El propósito de estas notas es señalar por qué se ha puesto en boga y cuál es la modalidad que introduce en el análisis de las diferencias entre los sexos.

* Este artículo fue publicado en *Nueva antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, 30, Ludka de Gortari (coord.), CONACYT/UAM Iztapalapa, 1986.

[1] Esto no quiere decir que la cultura haya sido entendida de la misma manera por todos los antropólogos, sino que ha sido un concepto central y definitorio de la antropología ante las otras ciencias sociales. Las variaciones de interpretación de lo que es la cultura han marcado el proceso de definición ideológica de la teoría antropológica y han dado pie a sustanciosos e importantes debates.

1

La antropología se ha interesado desde siempre en cómo la cultura expresa las diferencias entre varones y mujeres. El interés principal de los antropólogos ha sido básicamente la forma en que cada cultura manifiesta esa diferencia. Los papeles sexuales, supuestamente originados en una división del trabajo basada en la diferencia biológica (léase: "en la maternidad") han sido descritos etnográficamente. Aunque en menor grado, también se ha buscado establecer qué tan variables o universales son, comparándolos transculturalmente.[2] Estos papeles, que marcan la diferente participación de los hombres y las mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas, incluyen las actitudes, valores y expectativas que una sociedad dada conceptualiza como femeninos o masculinos. Muchos de estos estudios e investigaciones han sido revisados recientemente, y se ha cuestionado su sesgo androcéntrico.[3]

[2] Aparte de los trabajos pioneros de Margaret Mead y de algunas comparaciones transculturales sobre aspectos específicos, como división del trabajo (Murdock) o sexualidad (Malinowski), no abundan los estudios clásicos transculturales sobre "roles sexuales". En cambio, muchos de los estudios actuales sobre la mujer sí establecen comparaciones transculturales: Sue Ellen Jacobs, *Women in Perspective: A Guide for Cross-Cultural Studies*, University of Illinois Press, Urbana, 1971; C.J. Matthiasson (ed.), *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*, edición de Free Press, Nueva York, 1974; Ernestine Friedl, *Women and Men*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1975; Evelyn S. Kessler, *Women. An Anthropological View*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1976; Sharon W. Tiffany (ed.), *Women and Society. An Anthropological Reader*, Eden Press Women's Publications, Canada, 1979; Erika Bourguignon *et al.*, *A World of Women. Anthropological Studies of Women in the Societies of the World*, Praeger Publishers, Nueva York, 1980; *Women and Colonization*. Mona Etienne y Eleanor Leacock (eds.), *Anthropological Perspectives*, Praeger Publishers, 1980; Frances Dahlberg (ed.), *Woman the Gatherer*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1981.

[3] La crítica al androcentrismo en los estudios antropológicos la han realizado principalmente antropólogas feministas. Una notable excepción es Edwin Ardener que, adelantándose al pensamiento feminista, se plantea cuestiones metodológicas relevantes: "Belief and the Problem of Women", 1968, está reproducido en Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*, Malaby Press, Londres, 1975; "The Problem Revisited" es la propia revisión de Ardener de su artículo en *Perceiving Women*. La mayoría, si no es que todos los libros editados por antropólogas feministas (véase nota 1) incluyen críticas y cuestionamientos al androcentrismo e inclusive al machismo de la antropología. Los artículos que lo tratan con más profundidad y que plantean cuestiones metodológicas son: Michelle Zimbalist Rosaldo, "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview", en *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, California, 1974; Rayna R. Reiter, "Introduction", en *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975; Sharon W. Tiffany, "Introduction: Theoretical Issues in the Anthropological Study of Women", en *Women and Society*, Eden Press Women's Publications, Canada, 1979; Olivia Harris y Kate Young, "Introducción", en Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y Feminismo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1979; Sally Linton, "La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología", en *Antropología y feminismo*; R. Rohrlich-Leavitt, B. Sykes y E. Weatherfor, "La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas", en *Antropología y feminismo*; F. Edholm, O. Harris y K. Young, "La conceptualización de la mujer", en *Estudios sobre la mujer*, Serie de lecturas III, Secretaría de Programación y Presupuesto, México, 1982 (originial publicado en 1977).

Aunque en estas notas no voy a dar cuenta del estado actual del debate sobre lo innato y lo adquirido en el comportamiento humano, también llamado debate "naturaleza/cultura", quiero señalar que tanto la corriente neo-evolucionista como la culturalista son las que representan los dos polos de la discusión.[4]

Lo que ambas intentan desentrañar es la relación entre la evolución biológica y el comportamiento sociocultural, para lo cual varios aspectos de la vida y de las características humanas han sido ampliamente investigados. Uno de estos aspectos ha sido el que atañe a las diferencias –inherentes/aprendidas– entre los sexos.

Tampoco voy a hacer un recuento de quiénes han estudiado estas diferencias. De una u otra manera, todos los estudios etnográficos dan cuenta de ellas. Baste por el momento mencionar a los que han sido pioneros y han abierto una perspectiva de interpretación más allá de la mera descripción etnográfica. Margaret Mead es indudablemente una de estas personas. Ya en 1935, en su clásico estudio de tres sociedades de Nueva Guinea,[5] reflexionaba sobre el porqué de las diferencias conductuales –y de "temperamento"–; concluye que éstas son creaciones culturales y que la naturaleza humana es increíblemente maleable. Interesada en profundizar en el estudio de los sexos publicó en 1949 *Macho y hem-*

[4] Un buen compendio de la postura neo-evolucionista, con clásicos como Fox, Irons y Tiger, es Napoleon A. Chagnon y William Trons (eds.), *Evolutionary Biology and Human Social Behavior. An Anthropological Perspective*, Duxbury Press, Massachusetts, 1979; una crítica sobre las implicaciones políticas del biologicismo es Pierre Achard *et al.*, *Discurso biológico y orden social*, Nueva Imagen, México, 1980.

[5] *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Editorial Laia, Barcelona, 1981 (el original fue publicado en 1935).

bra,[6] pero a diferencia de su obra anterior, ésta cae en un psicologismo barato y es duramente criticada por el poco rigor y la mucha ideología que permean todo el texto.

En 1937, Murdock[7] hizo una comparación de la división sexual del trabajo en varias sociedades y concluyó que no todas las especializaciones por sexo pueden ser explicadas por las diferencias físicas entre los sexos; eso es especialmente evidente en lo que se refiere a la manufactura de objetos, para la que no es la fuerza la que determina, por ejemplo, si un varón o una mujer elabora una canasta, sino que esa canasta vaya a ser utilizada en tareas consideradas femeninas o masculinas. Murdock dice claramente que el hecho de que los sexos tengan una asignación diferencial en la niñez y ocupaciones distintas en la edad adulta es lo que explica las diferencias observables en el "temperamento" sexual, y no al contrario.

Otra referencia significativa a las diferencias entre los sexos fue la que se hizo a partir del concepto de estatus. En 1942, Linton ya señalaba que todas las personas aprenden su estatus sexual y los comportamientos apropiados a ese estatus.[8] Dentro de esa línea se concebía a la masculinidad y a la femineidad como estatus instituidos que se vuelven identidades psicológicas para cada persona. La mayor parte del tiempo, las personas están de acuerdo con el estatus asignado, pero ocurre que a veces alguna persona no lo está. La antropología también se interesó por estudiar las maneras como las sociedades manejan ese conflicto.[9]

[6] Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1972 (original publicado en 1949). La breve, pero demoledora, crítica que Eleanor Leacock hace a *Macho y hembra* está en *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press, Nueva York, 1981.

[7] G. Murdock, "Comparative Data on the Division of Labor by Sex", en *Social Forces*, núm. 15, 1937, pp. 551-553.

[8] *El estudio del hombre*, FCE, México, 1956 (original publicado en 1936).

[9] La existencia en varias sociedades de lo que sería un tercer género –mujeres con género masculino y hombres con género femenino– ha sido documentada etnográficamente. El caso de los mohave es uno de los más conocidos y difundidos. Un hombre biológico se puede convertir en una mujer social, o viceversa, entrando a una tercera categoría de género. Sus parejas son reconocidas como sexualmente normales y ellas/os asumen completamente las características de género: los varones femeninos simulan la menstruación y el parto y las mujeres masculinas son reconocidas como los padres sociales de los hijos de sus mujeres. Los siguientes artículos se refieren al cambio de género: George Devereux, *The Sexual Life of the Mohave Indians*, University of California, 1935; George Devereux, "Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians", en *Human Biology*, núm. 9, 1937; Harriet Whitehead, "The Bow and the Burden Strap: a New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America", en Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (comps.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Casi todos los casos de cambio de género han sido archivados bajo la etiqueta de homosexualidad. Huelga decir que se trata de fenómenos distintos. Hay sociedades en que se acepta la homosexualidad, pero con clara conciencia de que es una opción sexual, mientras que en el resto de las actividades sociales la persona sigue funcionando y asumiéndose como del género asignado. O sea, el homosexual es el hombre o la mujer que elige a alguien de su mismo género para tener relaciones sexuales, mientras que, en el caso de los mohave, por ejemplo, hay un cambio de género aunque la relación sexual siga siendo con alguien del mismo sexo. Información transcultural sobre conducta sexual donde se documenta parcialmente el cambio de género se encuentra en C.S. Ford y F. Beach, *Patterns of sexual behavior*, Harper & Bros, Nueva York, 1951. Un buen enfoque interdisciplinario que da cuenta del género es: H.A. Katchadourian (comp.), *La sexualidad humana; un estudio comparativo de su evolución*, FCE, México, 1983 (original publicado en 1979). También vale la pena consultar: J.H. Gagnon y W. Simon, *Sexual Conduct: the Social Sources of Human Sexuality*, Aldine, Chicago, 1973.

Pero la pregunta subyacente a todos estos estudios, y la que ha alimentado las dos posturas enfrentadas en el debate "naturaleza/cultura" es la siguiente: ¿hay o no hay una relación entre la diferencia biológica y la diferencia sociocultural? Esta pregunta cobraba un cariz político del que la antropología no podría sustraerse, sobre todo cuando todo un movimiento social estaba interesado en ella. Si los papeles sexuales son construcciones culturales, ¿por qué las mujeres siempre están excluidas del poder público y relegadas al ámbito doméstico? Y si los papeles sexuales son determinados biológicamente, ¿qué posibilidades hay de modificarlos? El nuevo feminismo lo formuló acertadamente: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social?

La antropología ha mostrado –y en ello destaca el trabajo de Lévi-Strauss– cómo las sociedades tienden a pensar sus propias divisiones internas mediante el esquema conceptual que separa la naturaleza de la cultura (lo crudo de lo cocido, lo salvaje de lo doméstico, etcétera).

Estas opciones son pensadas globalmente, unas en función de las otras, constituyéndose así en categorías que no significan si no

es por su opuesto: pensar lo femenino sin la existencia de lo masculino no es posible. Si bien la diferencia entre macho y hembra es evidente, que a las hembras se les adjudique mayor cercanía con la naturaleza (supuestamente por su función reproductora) es un hecho cultural.

Ahora bien, ¿hasta qué punto y en dónde se asimila a las mujeres a lo natural y a los hombres a lo cultural, y qué implica esta correspondencia?[10] Significa, entre otras cosas, que cuando una mujer se quiere salir de la esfera de lo natural, o sea, que no quiere ser madre ni ocuparse de la casa, se le tacha de antinatural. En cambio, para los hombres "lo natural" es rebasar el estado natural: volar, sumergirse en los océanos, etcétera.

Que la diferencia biológica, cualquiera que ésta sea (anatómica, bioquímica, etcétera), se interprete culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas con una moral diferenciada es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre hombres y mujeres.

2

CONTRA LA "diferencia" vuelta "desigualdad" es que se levanta el nuevo feminismo que surge a finales de los años sesenta en Estados Unidos y Europa, y que se difunde y cobra fuerza en otros países de América, Oriente y África en los años setenta.[11] La mayoría de las mujeres que conformaban este movimiento social, a diferencia de sus antecesoras de principios de siglo, tenían un bagaje ideológico y una militancia política que les permitió un análisis más radical. Estas nuevas feministas, al reflexionar sobre el origen de la opresión femenina, analizaban la relación entre el capitalismo y la dominación patriarcal, descartando la supuesta "naturalidad" de ciertos aspectos de la subordinación de las mujeres. No es de extrañar, por lo tanto, que la antropología haya resultado un terreno fértil a sus cuestionamientos, dirigidos a esclarecer qué era lo innato y qué lo adquirido en las características masculinas y femeninas de las personas.

Así varias antropólogas feministas[12] participaron, con investigaciones y teorizaciones, en la nueva ronda del debate "naturaleza *versus* cultura" que el movimiento feminista estaba llevando a cabo sobre el origen –biológico o social– de la opresión de las mujeres. Estas antropólogas inician una revisión crítica del androcentrismo en la antropología y en el pensamiento socialista respecto a las mujeres.[13] Al mismo tiempo, otras feministas, preocupadas

[10] El artículo clásico que analiza esta cuestión es: Sherry B. Ortner, "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en *Antropología y feminismo* (original publicado en 1974). Posteriormente aparece todo un libro especialmente dedicado a analizar el tema: Carol McCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980.

[11] Para una visión general del nuevo movimiento feminista véase *La liberación de la mujer*, Biblioteca Salvat de Grandes Temas, Salvat Editores, Barcelona, 1973. Para el proceso en Estados Unidos: Jo Freeman, *El movimiento feminista*, Editores Asociados, México, 1977 (original publicado en 1975). Una idea de lo que pasó en Francia se encuentra en Annie de Pisan y Anne Tristan, *Historias del movimiento de liberación de la mujer*, Editorial Debate, Madrid, 1977 (original publicado ese mismo año). Respecto a México se pueden consultar: Marta Acevedo *et al.*, "Piezas para un rompecabezas", en *Fem*, núm. 5, 1977; Margarita García Flores, *¿Sólo para mujeres?*, UNAM, México, 1979; Eli Bartra *et al.*, *La Revuelta*, Martín Casillas Editores, México, 1983. Para una visión de conjunto del pensamiento feminista anglosajón véase *Building Feminist Theory*, ensayos escogidos de la revista *Quest*, Longam, Nueva York, 1981; Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, G.K. Hall & Co, Boston, 1983. Sobre la demás reflexión feminista (europea, oriental, etcétera) deben existir publicaciones, pero sólo conozco una antología de feministas francesas: E. Marks e I. de Courtivron (eds.), *New French Feminisms: An Anthology*, University of Massachusetts Press, 1980. Para América Latina y específicamente México, consultar la revista *Fem*, especialmente los números 12 (1980), 13 (1980), 17 (1981), 31 (1984) y 32 (1984).

[12] No es mía la caracterización de feministas para estas antropólogas. Ellas se asumen explícitamente como tales y señalan que su trabajo académico tiene una específica meta política: contribuir al desmantelamiento de las estructuras de poder que oprimen a las mujeres. Los clásicos de la antropología feminista son: Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, California, 1974; Rayna R. Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975; M. Kay Martín y Bárbara Voorhies, *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona, 1978 (original publicado en 1975); Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1979.

[13] Una buena revisión marxista/feminista del pensamiento de algunos patriarcas clásicos (de ciencias sociales y del marxismo) la hacen: Karen Saks, "Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property", en Karen Sacks, *Women, Culture and Society; Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*, Greenwood Press, Connecticut/Londres, 1979; Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents. Sexuality and Social Relations*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1983.

por la ausencia o invisibilidad de las mujeres en la historia, se propusieron recuperar la historia de las mujeres.[14] Esta recuperación adoleció, en algunos casos, de aspectos absolutamente ideologizados y acientíficos, como el planteamiento de la existencia de un supuesto matriarcado.[15]

En esa primera etapa (que duró hasta poco más de la mitad de los años setenta), la interrogante más frecuente que se le planteó a la antropología fue si en otras culturas y sociedades las mujeres ocupaban también una posición subordinada. Mucho del interés se centró en la cuestión del poder político: ¿por qué, aun en sociedades realmente igualitarias en casi todos los aspectos, las mujeres seguían marginadas o rezagadas respecto del poder político? Se intentó averiguar cómo y en qué situaciones las mujeres ocupaban posiciones de poder y cómo lo ejercían. Esto llevó a la realización de un análisis crítico de la universalidad de la subordinación femenina, y se introdujeron matices y precisiones que modificaron y enriquecieron sustancialmente el conjunto de la teoría y la información antropológica.[16] Entre ellos destacan todas las consideraciones y evidencias sobre la existencia de un poder femenino no reconocido anteriormente, las implicaciones y alcances de dicho poder, así como su naturaleza. También se constató que el papel de las mujeres en los procesos sociales es más importante de lo que se reconoce ideológicamente, y se detectaron las estructuras sociales que facilitan o frenan los intentos de las mujeres por modificar su estatus en sociedad. Esto condujo a investigar las formas y la calidad de las estrategias (matrimoniales, laborales, etcétera) utilizadas por las mujeres.

Pero toda esta demostración de que las mujeres son agentes igual de importantes que los varones en la acción social y política no desentraña los factores que determinan el estatus femenino, tan variable de cultura en cultura, pero siempre con una constante: la subordinación política de las mujeres como grupo (como género) a los hombres.

A esa constante se contraponía otra: la diferencia biológica entre los sexos, y a partir de ellas se explicaba la subordinación femenina en términos "naturales" y hasta "inevitables".[17] Casi todas, si no es que todas, las interpretaciones sobre el origen de la opresión de la mujer la ubicaban en la expresión máxima de la diferencia biológica: la maternidad.[18]

[14] La búsqueda de las mujeres en la historia ha desembocado en la publicación de trabajos muy específicos sobre periodos históricos concretos. Dos libros que plantean cuestiones amplias son: Mary S. Hartman y Lois Banner (eds.), *Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the History of Women*, Harper Colophon Books, Nueva York, 1974; y Sheila Rowbotham, *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against it*, Pluto Press, Londres.

[15] La postura feminista sobre el matriarcado que se sostiene en los clásicos (Bachofen, Briffault) está representada en Helen Diner, *Mothers and Amazons*, Anchor Press/ Doubleday, Nueva York, 1973. Evelyn Reed (ed.), *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*, Fontamara, Barcelona, 1980 (original publicado en 1975). Pero las mismas antropólogas feministas cuestionan la ideologización y la falta de rigor de estos trabajos. Dos artículos ilustrativos de la otra postura son: Paula Webster y Esther Newton, "Matriarcado: enigma y paradigma", en *Antropología y feminismo: el mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?*; Joan Bamberger, *Antropología y feminismo*. Un excelente estudio sobre sistemas de parentesco matrilineal es: David M. Schneider y Kathleen Gough, *Matrilineal Kinship*, University of California Press, California, 1961.

[16] Mucho del material que enriqueció y modificó al *corpus* de la teoría e información antropológica está en los libros ya citados. Otros que específicamente tocan la cuestión del poder son: Louise Lamphere, "Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups", en *Women, Culture and Society*; Peggy R. Sanday, "Female Status in the Public Domain", en *Women, Culture and Society*; Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance*, Cambridge University Press, Nueva York, 1981; Eleanor Burke Leacock, *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press, Nueva York, 1981.

[17] Son muchas las interpretaciones sobre la asimetría social de los sexos que terminan justificándola como una cuestión "natural e inevitable". Un clásico en esta línea es Richard B. Lee e Irven De Vore (eds.), *Man the Hunter*, Aldine-Atherton, Chicago, 1968. Un debate explícito con el feminismo se encuentra en Steven Goldberg, *La inevitabilidad del patriarcado*, Alianza Editorial, Madrid, 1976 (original publicado en 1973).

[18] La capacidad de ser madres marca sin duda la gran diferencia que hay entre hombres y mujeres, pero no sólo por la experiencia física de embarazo, parto y amamantamiento. Las implicaciones profundas del aspecto no biológico de la maternidad empiezan a ser estudiadas y tomadas en cuenta. Dos libros significativos, aunque no de antropología, que se inscriben en esta perspectiva son: Adrianne Rich, *Nacida de mujer*, Editorial Noguer, Barcelona, 1978 (el original fue publicado en 1976) y Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, 1978 (la traducción española modifica el título, eliminando *gender* (género): *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*). Un artículo que utiliza la categoría género para distinguir entre la maternidad biológica y la cultural es: María Jesús Izquierdo, "Hembra-madre", en *Fem*, núm. 43, enero de 1986. Ese número de *Fem* está dedicado a analizar diversos aspectos de la maternidad. Incluye una revisión de los postulados básicos de Freud, así como una presentación del pensamiento psicoanalítico de tres mujeres: Melanie Klein, Marie Langer y Francoise Doltó; también hay una crítica a la reflexión feminista sobre la maternidad.

Inclusive una corriente feminista postulaba que la "tiranía de la reproducción" era la causante más significativa de la desigualdad entre los sexos y planteaba la reproducción artificial como la condición previa y necesaria a la liberación de las mujeres.[19]

Pero así como unas feministas centraban en lo biológico la causa de la subordinación femenina, hubo otras que, respondiendo a los discursos neo-evolucionistas de moda (por ejemplo, la sociobiología), reaccionaron con posturas muy ideológicas y poco científicas, llegando algunas inclusive a negar cualquier peso a los aspectos biológicos, cayendo así en un reduccionismo culturalista. Hay que reconocer que el rechazo de unas feministas a una interpretación fundamentada en la biología estaba en parte justificada. La esclavitud, la explotación y la represión hasta el genocidio de ciertos pueblos y etnias, justificadas con argumentos sobre su inferioridad biológica, han sido dolorosas realidades que están presentes en la conciencia de todo mundo. Además, todavía hoy circulan "explicaciones" sobre la inferioridad de las mujeres porque el cerebro femenino es de menor tamaño que el masculino o porque su constitución física es proporcionalmente más débil que la de los hombres.

No es de extrañar entonces que muchas feministas hayan querido sacar el debate sobre las diferencias entre hombres y mujeres fuera del terreno de lo biológico. Ellas compartían el error, muy generalizado, de pensar lo biológico como inmutable y lo social como transformable. Para muchas personas, situar la causa de la desigualdad social en la diferencia biológica volvía inútiles los esfuerzos para acabar con ésta. Si lo biológico es inmutable, vayámonos a lo social, que es transformable.

Pero entre considerar a la biología como el origen y razón de las diferencias entre los sexos –y en especial de la subordinación femenina–, sin tomar en cuenta para nada otros aspectos, y tratar de valorar el peso de lo biológico en la interrelación de múltiples aspectos (sociales, ecológicos, biológicos) hay un abismo.

[19] La expresión "tiranía de la reproducción" es de Firestone, una de las máximas representantes de la corriente radical; S. Firestone, *La dialéctica del sexo*, Kairós, Barcelona, 1976 (el original fue publicado en 1970).

Justamente una feminista, la socióloga francesa Evelyne Sullerot, se propuso, junto con Jacques Monod (premio Nobel de medicina), estudiar "el hecho femenino" desde una perspectiva que incluyera lo biológico, lo psicológico y lo social.[20] Para ello realizaron un coloquio en 1976 que fue presidido, a la muerte de Monod, por otro premio Nobel de medicina, André Lwoff. Las conclusiones a que llegaron echan abajo la argumentación biologicista, pues si bien reconocen que, según las investigaciones más recientes, es perfectamente plausible que existan diferencias sexuales de comportamiento asociadas con un programa genético de diferenciación sexual, estas diferencias son mínimas y no implican superioridad de un sexo sobre otro. Se debe aceptar el origen biológico de algunas diferencias entre hombres y mujeres, sin perder de vista que la predisposición biológica no es suficiente por sí misma para provocar un comportamiento. No hay comportamientos o características de personalidad exclusivas de un sexo. Ambos comparten rasgos y conductas humanas.

Inclusive se llegó a decir que si hace miles de años las diferencias biológicas, en especial la que se refiere a la maternidad, pudieron haber sido la causa de la división sexual del trabajo, que permitió la dominación de un sexo sobre otro al establecer una repartición de ciertas tareas y funciones sociales, hoy esto ya no tiene vigencia. En la actualidad, como dice Sullerot "es mucho más fácil modificar los hechos de la naturaleza que los de la cultura". Es más fácil librar a la mujer de la necesidad "natural" de amamantar, que conseguir que el marido se encargue de dar el biberón. La transformación de los hechos socioculturales resulta frecuentemente mucho más ardua que la de los hechos naturales; sin embargo, la ideología asimila lo biológico a lo inmutable y lo sociocultural a lo transformable.

Pero si se descartaba la hipótesis de la diferencia biológica como la constante que explicaba las otras constantes de la marginación femenina y la dominación política patriarcal, ¿qué otra explicación plausible había para ellas?

[20] Evelyne Sullerot, *El hecho femenino: ¿qué es ser mujer?*, Editorial Argos Vergara, Barcelona, 1979 (el original fue publicado en 1978).

La pregunta, como lo formuló acertadamente Michelle Z. Rosaldo,[21] era: "¿Qué característica se encuentra presente en todas y cada una de las sociedades para que produzcan y reproduzcan un orden sexual desigual?" Así nos encontramos no sólo con la diferencia biológica, sino también con la constante división de la vida en esferas masculinas y femeninas, división que se atribuye a la biología pero que, exceptuando lo relacionado con la maternidad, es claramente cultural. O sea, nos topamos con el género.

3

¿CÓMO APARECEN las diferencias de género en la antropología? La antropología ha establecido ampliamente que la asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes. Por lo mismo, la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura. Lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino. Pero si en una cultura hacer canastas es un trabajo de mujeres (justificado por la mayor destreza manual de éstas) y en otra es un trabajo exclusivo de los varones (con la misma justificación) entonces es obvio que el trabajo de hacer canastas no está determinado por lo biológico (el sexo), sino por lo que culturalmente se define como propio para ese sexo, o sea, por el género. De ahí se desprende que la posición de la mujer no está determinada biológica, sino culturalmente. El argumento biologicista queda expuesto: las mujeres ocupan tal lugar en la sociedad como consecuencia de su biología, ya que ésta supone que serán –antes que nada– madres; la anatomía se vuelve destino que marca y limita. Pero, ¿es el hecho biológico de tener vagina lo que genera la discriminación, o la manera en que ese hecho es valorado socialmente, o sea la pertenencia de las que tienen vagina a un grupo diferente de las personas que no la tienen?

[21] "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview", en Rosaldo y Lamphere, *Women, Culture and Society,* Stanford University Press, California, 1974.

Cuando se cuestionó por qué cierto trabajo era considerado "propio" para una mujer o para un hombre y se vio que no había relación entre las características físicas de los sexos y los trabajos a realizar (pues igual existen hombres débiles que mujeres fuertes) se tuvo que aceptar la arbitrariedad de la supuestamente "natural" división del trabajo. Las variaciones entre lo considerado femenino y masculino demuestran que, a excepción de lo relativo a la maternidad, se trata de construcciones culturales. Probablemente, como ya señaló Lévi-Strauss respecto al matrimonio, esta división artificial sirva para fomentar la complementariedad e interdependencia de los sexos, pero sin embargo quedan unas interrogantes: ¿cómo surge la conceptualización del género, cuáles son sus fuentes, cuáles las relaciones de esa concepción cultural con otras áreas culturales de la sociedad y cuáles las consecuencias en la vida social, económica y política?

Así, el siguiente paso en el estudio de los papeles sexuales fue el estudio del género. Los papeles son asignados en función de la pertenencia a un género; pero, ¿cómo o por qué se designan ciertas características como femeninas y ciertas como masculinas?; ¿cómo es que aparece el género? Si un objetivo del trabajo teórico es desarrollar o crear herramientas analíticas –conceptos, categorías, teorías– que permitan entender, o al menos visualizar, algo que antes pasaba inadvertido, ¿qué es lo que la categoría género permite ver?

Antes de entrar a ver qué significa el género como categoría analítica, empecemos por aclarar el concepto mismo. La definición clásica, de diccionario, es la siguiente: "Género es la clase a la que pertenecen las personas o las cosas". "Género se refiere a la clase, especie o tipo".

Como la anatomía ha sido una de las más importantes bases para la clasificación de las personas, tenemos dos géneros que corresponden a los machos y a las hembras de especie: el masculino y el femenino. En la gramática española, el género es el accidente gramatical por el cual los sustantivos, adjetivos, artículos o pronombres pueden ser femeninos, masculinos o –sólo los artícu-

los y pronombres– neutros. Según María Moliner,[22] tal división responde a la naturaleza de las cosas sólo cuando esas palabras se aplican a animales, pero a los demás se les asigna género masculino o femenino de manera arbitraria. Esta arbitrariedad en la asignación de género a las cosas se hace evidente muy fácilmente, por ejemplo, cuando el género atribuido cambia de lengua en lengua. En alemán, el sol es femenino, "la sol" y la luna masculino, "el luna". Además, en alemán el neutro sirve para referirse a gran cantidad de cosas, inclusive a personas. Al hablar de niñas y niños en su conjunto, en vez de englobarlos bajo el masculino "los niños", se utiliza un neutro que los abarca sin priorizar lo femenino o lo masculino, algo así como "les niñes". Para los angloparlantes, que no atribuyen género a los objetos, resulta sorprendente oírnos decir "la silla" o "el espejo"; ¿de dónde acá la silla o el espejo tienen género?

Ahora bien, respecto a las personas, ¿qué diferencia hay entre el concepto de sexo y el de género? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de los varones como género masculino en vez de sexo masculino? ¿No corresponde siempre el género femenino a las hembras de la especie, las mujeres, y el masculino a los machos, los varones? ¿Qué hace femenina a una hembra o masculino a un macho?, ¿su anatomía, su sexo? ¿Existen hembras masculinas y machos femeninos? ¿Qué es lo femenino y qué lo masculino? ¿Por qué lo que se considera femenino en una cultura en otra es visto como masculino?

Con la simple enunciación de estas preguntas tenemos ya una idea de las respuestas: al existir hembras (o sea, mujeres) con características asumidas como masculinas y machos (varones) con características consideradas femeninas, es evidente que la biología *per se* no garantiza las características de género. No es lo mismo el sexo biológico que la identidad asignada o adquirida; si en diferentes culturas cambia lo que se considera femenino o masculino, obviamente dicha asignación es una construcción social, una in-

[22] María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Gredos, Barcelona, 1983.

terpretación social de lo biológico; lo que hace femenina a una hembra y masculino a un macho no es pues, la biología, el sexo; de ser así, ni se plantearía el problema. El sexo biológico, salvo raras excepciones, es claro y constante; si de él dependieran las características de género, las mujeres siempre tendrían las características consideradas femeninas y los varones las masculinas, además de que éstas serían universales.

La división en géneros, basada en la anatomía de las personas, supone además formas determinadas –frecuentemente conceptualizadas como complementarias y excluyentes– de sentir, de actuar, de ser. Estas formas, la femenina y la masculina, se encuentran presentes en personas cuya anatomía no corresponde al género asignado; la manera en que la cultura acepta o rechaza la no correspondencia entre sexo y género varía, y hay algunas donde aparece un tercer género, también llamado transexual,[23] que puede también estar diferenciado en dos géneros, que corresponderían a las variantes de mujer/masculina y varón/femenino, llegando así a cuatro el número de los géneros posibles.

No resulta difícil entender por qué las antropólogas feministas se interesaron tanto en la distinción (sexo/género) que introduce el concepto de género. Con esta distinción se puede enfrentar los argumentos biologicistas. Ya no se puede aceptar que las mujeres sean, "por naturaleza" (o sea, en función de su anatomía, de su sexo) lo que la cultura designa como "femeninas": pasivas, vulnerables, etcétera; se tiene que reconocer que las características llamadas "femeninas" (valores, deseos, comportamientos) se asumen mediante un complejo proceso individual y social: el proceso de adquisición del género.

4

SI BIEN la antropología daba este sentido de construcción cultural a lo que llamaba papel o estatus sexual, perfilando lo que sería la

[23] El estudio del transexualismo está vinculado estrechamente con los estudios de los trastornos de la identidad sexual. También está relacionado con el travestismo. Sobre el

nueva acepción de la categoría género, no fue ésta la disciplina que introdujo su utilización en las ciencias sociales en el sentido de construcción social de lo femenino y lo masculino.

Parece ser que la disciplina que primero la utilizó así fue la psicología, en su vertiente médica. Aunque ya los estudios de Money en 1955[24] hablan de género con esta intención, el que establece ampliamente la diferencia entre sexo y género es Robert Stoller, justamente en *Sex and Gender*, 1968.[25] Es a partir del estudio de los trastornos de la identidad sexual que se define con precisión este sentido de género.

Stoller examina casos en los que la asignación de género falló, ya que las características externas de los genitales se prestaban a confusión. Tal es el caso de niñas con un síndrome adrenogenital, o sea, niñas cuyos genitales externos se han masculinizado, aunque tienen un sexo genético (XX), anatómico (vagina y clítoris) y hormonal femenino. En los casos estudiados, a estas niñas se les asignó un papel masculino; y este error de rotular a una niña como niño resultó imposible de corregir después de los primeros tres años de edad. La personita en cuestión retenía su identidad inicial de género pese a los esfuerzos por corregirla. También hubo casos de niños genéticamente varones que, al tener un defecto anatómico grave o haber sufrido la mutilación del pene, fueron rotulados previsoriamente como niñas, de manera que se les asignó esa

---

fenómeno transexual específicamente, *cfr.*, Catherine Millot, *Exsexo: ensayo sobre el transexualismo*, Editorial Catálogos-Paradiso, Buenos Aires, 1984 (original publicado en 1983); J.G. Raymond, *The Transexual Empire*, Beacon Press, Nueva York, 1979.

[24] En el artículo "La terminología del género y del sexo", en *La sexualidad humana: un estudio comparativo de su evolución* (compilado por H.A. Katchadourian, FCE, México, 1983), Katchadourian señala a John Money como el primero en usar el término "papel genérico" (*gender role*), y a Robert Stoller como el primero en usar formalmente la expresión "identidad genérica" (*gender identity*). John Money se ha dedicado a estudiar las diferencias entre hombres y mujeres desde entonces. Su libro clásico, publicado en 1972, es *Man and Woman, Boy and Girl*, traducido al español como *El desarrollo de la sexualidad humana; Diferencias y dimorfismo de la identidad de género*, Editorial Morata, Madrid, 1982.

[25] *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, Robert Stoller, Science House, Nueva York, 1968.

identidad desde el inicio, y eso facilitó el posterior tratamiento hormonal y quirúrgico que los convertiría en mujeres.

Esos casos hicieron suponer a Stoller que lo que determina la identidad y el comportamiento de género no es el sexo biológico, sino el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres atribuidos a cierto género. Y concluyó que la asignación y adquisición de una identidad es más importante que la carga genética, hormonal y biológica.

Desde esta perspectiva psicológica, género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:

a) La asignación (rotulación, atribución) de género

Ésta se realiza en el momento en que nace el bebé, a partir de la apariencia externa de sus genitales. Hay veces que dicha apariencia está en contradicción con la carga cromosómica, y si no se detecta esta contradicción, o se prevé su resolución o tratamiento, se generan graves trastornos.

b) La identidad de género

Se establece más o menos a la misma edad en que el infante adquiere el lenguaje (entre los dos y tres años) y es anterior a su conocimiento de la diferencia anatómica entre los sexos. Desde dicha identidad, el niño estructura su experiencia vital; el género al que pertenece lo hace identificarse en todas sus manifestaciones: sentimientos o actitudes de "niño" o de "niña", comportamientos, juegos, etcétera. Después de establecida la identidad de género, cuando un niño se sabe y asume como perteneciente al grupo de lo masculino y una niña al de lo femenino, ésta se convierte en un tamiz por el que pasan todas sus experiencias. Es usual ver a niños rechazar algún juguete porque es del género contrario, o aceptar sin cuestionar ciertas tareas porque son del propio género. Ya asumida la identidad de género, es casi imposible cambiarla.

c) El papel de género

El papel (*rol*) de género se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Aunque hay variantes de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el nivel generacional de las personas, se puede sostener una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres paren a los hijos, y por lo tanto, los cuidan: *ergo*, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público. La dicotomía masculino-femenina, con sus variantes culturales (del tipo el yang y el yin), establece estereotipos, las más de las veces rígidos, que condicionan los papeles y limitan las potencialidades humanas de las personas al estimular o reprimir los comportamientos en función de su adecuación al género.[26]

La existencia de distinciones socialmente aceptadas entre hombres y mujeres es justamente lo que da fuerza y coherencia a la identidad de género, pero hay que tener en cuenta que si el género es una distinción significativa en gran cantidad de situaciones, es porque se trata de un hecho social, no biológico. Si bien las diferencias sexuales son la base sobre la cual se asienta una determinada distribución de papeles sociales, esta asignación no se desprende "naturalmente" de la biología, sino que es un hecho social. Para poner un ejemplo pedestre pero ilustrativo: la maternidad sin duda juega un papel importante en la asignación de tareas, pero no por parir hijos las mujeres nacen sabiendo planchar y coser.

Es importante analizar la articulación de lo biológico con lo social y no tratar de negar las diferencias biológicas indudables que hay entre mujeres y hombres; pero también hay que reconocer que lo que marca la diferencia fundamental entre los sexos es el género.

[26] *Cfr.*, Eleanor E. Maccoby (ed.), *The Development of Sex Differences*, Stanford University Press, California, 1966. Una de las conclusiones a que se llega en el libro coordinado por Maccoby es que muchísimas de las personas estudiadas que presentan más talento y más creatividad de lo común son justamente aquellas que se alejan de la conducta de género estereotipada, o sea, las mujeres "masculinas" y los hombres "femeninos".

La estructuración del género llega a convertirse en un hecho social de tanta fuerza que inclusive se piensa como natural; lo mismo pasa con ciertas capacidades o habilidades supuestamente biológicas, que son construidas y promovidas social y culturalmente. Hay que tener siempre presente que entre mujeres y hombres hay más semejanzas como especie que diferencias sexuales.

5

PERO, ¿QUÉ aporta de nuevo y cómo es utilizada la categoría de género?

En principio, lo que básicamente aporta es una nueva manera de plantearse viejos problemas. Los interrogantes nuevos que surgen y las interpretaciones diferentes que se generan no sólo ponen en cuestión muchos de los postulados sobre el origen de la subordinación femenina (y de sus modalidades actuales), sino que replantean la forma de entender o visualizar cuestiones fundamentales de la organización social, económica y política, como el sistema de parentesco y el matrimonio. Por ejemplo, Lévi-Strauss ha señalado que el matrimonio es un dispositivo cultural que asegura un estado de dependencia recíproca entre los sexos. El uso de la categoría de género ha puesto de relieve que dicho estado de dependencia es sólo recíproco en el nivel más elemental e individual, pues la asimetría fundamental permanece. Es decir: los hombres –en conjunto– son quienes ejercen el poder sobre las mujeres –como grupo social.



Además, esta categoría permite sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre los sexos, y colocarlo en el terreno simbólico. Así se da una coincidencia importante con la teoría psicoanalítica freudiana, que también privilegia lo simbólico sobre lo anatómico.[27] No estaría de más explorar esta coincidencia,

[27] Toda la obra de Freud es un cuestionamiento de lo aparente –lo cual incluye la anatomía– y una reivindicación de lo simbólico. Una buena introducción al psicoanálisis es: N. Braunstein *et al.*, *Psicología: ideología y ciencia*, Siglo XXI Editores, México, 1981. Dos libros que privilegian aspectos socioculturales son: Paul Ricoeur, *Freud: una*

ya que justamente el psicoanálisis estudia el proceso individual de adquisición de género en las personas.

La categoría género permite delimitar con mayor claridad y precisión cómo la diferencia cobra la dimensión de desigualdad. Algunos autores consideran que dicha transformación se da en el terreno del parentesco; otros, que la desigualdad se funda en la simétrica distribución de tareas; pocos más ubican el origen de la subordinación en el territorio de lo simbólico, especialmente en las estructuras de prestigio.

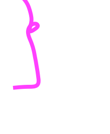
Una de las primeras antropólogas que consideraron que el intento por comprender y desentrañar la construcción del género en su contexto social y cultural es una de las tareas más importantes de la ciencia social contemporánea, y cuya reflexión teórica es un punto de referencia y de partida para los posteriores estudios de género en antropología, es Gayle Rubin, quien publicó en 1975 un artículo titulado "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex".[28] Al señalar la necesidad de desentrañar la parte de la vida social que es el *locus* (el lugar) de la opresión de las mujeres, de las minorías sexuales y de ciertos aspectos de la personalidad humana en las personas, designa ese lugar como "el sistema sexo/género".

Como definición preliminar, Rubin plantea que el sistema sexo/género es el conjunto de arreglos a partir de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana; con estos "productos" culturales, cada sociedad arma un sistema sexo/género, o sea, un conjunto de normas a par-

interpretación de la cultura, Siglo XXI Editores, México, 1970 (original publicado en 1965) y León Rozitchner, *Los límites del individualismo burgués*, Siglo XXI Editores, México, 1972. Además, vale la pena leer el artículo de Freud, "El malestar en la cultura", en N. Braunstein *et al.*, *A medio siglo de El malestar de la cultura de Sigmund Freud*, Siglo XXI Editores, México, 1981. Allí aparece un artículo interesante: "Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos", de Frida Saal. Y no se puede dejar pasar el artículo clásico de Freud: "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos", en el tomo 19 de sus *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

[28] El artículo apareció en *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975.

tir de las cuales la materia cruda del sexo humano y de la procreación es moldeada por la intervención social, y satisfecha de una manera convencional, sin importar qué tan extraña resulte a otros ojos.[29] Su analogía es la siguiente: el hambre es hambre en todas partes, pero cada cultura determina cuál es la comida adecuada; de la misma forma, el sexo es sexo en todas partes, pero una conducta sexual que se considere "aceptable" varía de cultura en cultura.



Rubin señala que la subordinación de las mujeres es producto de las relaciones que organizan y producen la sexualidad y el género. Partiendo del conocido planteamiento de Lévi-Strauss respecto a que el intercambio de mujeres –como primer acto cultural que reglamenta la prohibición del incesto– es lo que constituye a la sociedad, Rubin profundiza en qué significa diferencialmente este acto para los hombres y para las mujeres: de entrada, los hombres tienen ciertos derechos sobre las mujeres que las mujeres no tienen sobre ellos ni sobre sí mismas. Por lo tanto, Rubin rechaza la hipótesis de que la opresión de las mujeres se debe a cuestiones económicas, señalando que éstas son secundarias y derivativas.



Rubin subraya la necesidad de analizar la forma en que las transacciones matrimoniales están articuladas con arreglos políticos y económicos. Esta articulación crea una situación muy compleja, y es muy difícil que las mujeres puedan salirse de ella o enfrentarla: la estructura de parentesco señala un espacio determinado para las mujeres, mismo que supone una serie de tareas de género; el lugar en la estructura de parentesco está determinado por el sistema de intercambio matrimonial, que también reglamenta las funciones reproductoras de las mujeres, restringiendo las áreas productivas y la participación pública. Rubin tiene claro que hay un terreno donde los estudios de Lévi-Strauss y los de Freud se superponen, terreno que ella considera prioritario abor-

[29] En el estudio transcultural clásico de las conductas sexuales (citado en la nota 9) Ford y Beach describen la amplia variación de lo que se considera sexual, incluyendo conductas que a nosotros nos parecen tan extrañas como las nuestras a otros ojos.

dar teóricamente.[30] Para ver lo que las estructuras de parentesco y de matrimonio tienen de político y económico, Rubin plantea que se necesita elaborar una "economía política del sexo".

De ese artículo pionero de Rubin a los actuales estudios antropológicos sobre género han pasado más de diez años. Durante este tiempo se han desarrollado mucho los estudios de género, no sólo en antropología sino también en otras ciencias sociales.[31] Ya para finalizar estas notas quiero mostrar como un ejemplo lo que se está trabajando actualmente en antropología. He seleccionado *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*,[32] una compilación de ensayos antropológicos dirigidos a entender cómo la sexualidad y el género toman forma por las matrices culturales y sociales en las que están insertos. Estos ensayos se salen de la temática tradicional asociada con la problemática de género (por ejemplo, comparaciones transculturales de papeles) e incursionan en un amplio espectro de prácticas y creencias sexuales (como por ejemplo, la virginidad ceremonial en Polinesia, la homosexualidad institucionalizada en Estados Unidos, la ideología sexual masculina en Andalucía); intentan ir más allá de lo descriptivo y se sitúan en una perspectiva de análisis simbólico que explora también los procesos culturales y sociales, al tiempo que trata de desentrañar los significados de dichas prácticas y creencias.

[30] Un intento de abordar esa superposición Lévi-Strauss/Freud lo hace el psicoanalista y antropólogo George Devereux con su etnopsicoanálisis. Ha publicado cientos de artículos y sus libros traducidos al español son: *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barral Editores, Barcelona, 1973 (original publicado en 1970); *Etnopsicoanálisis complementarista*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1975 (original publicado en 1972); *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI Editores, México, 1977 (original publicado en 1967); *Baubo, la vulva mítica*, Icaria, Barcelona, 1984 (original publicado en 1983).

[31] Una excelente introducción al sistema sexo/género desde una perspectiva feminista se encuentra en María Jesús Izquierdo, *Las, los, les (lis, lus). El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social*, La Cal, Edicions de les dones, Barcelona. Con una perspectiva sociológica destacan: Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, Temple Smith, Londres, 1972; Diana Leonard Barker y Sheila Allen (eds.), *Sexual Divisions and Society: Process and Change*, Tavistock Publications, Londres, 1976; Pauline Hunt, *Gender and Class Consciousness*, The Macmillan Press, Londres, 1980. No está de más citar el muy cuestionable y cuestionado, pero de todas maneras interesante, *Gender* de Iván Illich, Pantheon Books, Nueva York, 1982.

[32] Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (comps.), Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

La amplia introducción, a cargo de las dos compiladoras, Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, es, en sí misma, un artículo, con comentarios teóricos y metodológicos sustanciosos. Los ensayos están agrupados bajo dos rubros:

a) La organización cultural del género, y
b) los contextos políticos de género.

Todos los trabajos parten del mismo cuestionamiento: ¿qué es lo que significan el género y la sexualidad en una cultura dada? Símbolos, productos o construcciones culturales, el género y la sexualidad son, por lo tanto, materia de interpretación y análisis simbólico (¡cuánta razón tenía Freud!), materia que se relaciona con otros símbolos y con las formas concretas de la vida social, económica y política. Pero los rubros bajo los que están agrupados responden a dos enfoques metodológicos distintos. Ortner y Whitehead llaman al primero, que tiene el acento puesto en el intento de desentrañar la lógica interna y las relaciones estructurales entre los símbolos –enfoque culturalista– y al segundo, que pone el acento en el análisis de la relación entre los símbolos y sus significados y los diversos aspectos de la vida social –enfoque sociológico.

Estos dos enfoques no son ni opuestos ni mutuamente excluyentes; deben ser interpretados solamente como distintos enfoques metodológicos dentro de un intento común por interpretar y analizar el género como un sistema cultural. Todos los ensayos comparten la perspectiva de que el género y la sexualidad son construcciones simbólicas, cualesquiera que sean las bases "naturales" de la diferencia entre los sexos. Ambos enfoques intentan detectar cuáles son los aspectos económicos, políticos y sociales más significativos para la construcción del género y cómo cierto tipo de orden social genera percepciones específicas sobre el género y la sexualidad. Estas concepciones son vistas como emergentes de las formas de acción que se dan en la vida social, política y económica.

Aunque todos los artículos tienen una reflexión teórica, el de Salvatore Cucchiari, "The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocal Band: The Origins of Gender Hierarchy", resulta especialmente interesante. Se trata de un "experimento" teórico. Cucchiari intenta imaginarse un mundo sin género y se pregunta qué aspectos de la organización social estarían ausentes o modificados en esa situación. Revisa primero cuestiones que van desde el parentesco hasta el psicoanálisis, y construye un marco interpretativo que utiliza después para analizar datos arqueológicos del Paleolítico. Concluye, aceptando los límites de su especulación, que el género es una construcción social, cultural e histórica.

La introducción de Ortner y Whitehead (cada una tiene, además, un ensayo propio, la primera con el enfoque sociológico y la segunda con el culturalista) resulta muy útil para tener una visión de conjunto. Aparte de que trazan un amplio panorama explicativo de los ensayos compilados, analizando las implicaciones de los aspectos metodológicos y refiriéndolas a cuestiones actuales de la antropología social, las compiladoras también realizan un resumen en el que presentan los aspectos generales de las ideologías de género. Señalan que hay que distinguir el grado de las nociones formales –a veces muy elaboradas– de género y sexualidad que tienen las diferentes culturas, pues suele ser muy variable. La comparación entre las culturas del Mediterráneo y las del norte de Europa es muy ilustrativa. Mientras que las mediterráneas tienen concepciones de género muy complejas y específicas que definen y organizan áreas de la vida tales como el trabajo, el ocio, la actividad religiosa, etcétera, las del norte de Europa son menos elaboradas y por lo tanto el género tiene menos injerencia en esos terrenos de la vida.

Ortner y Whitehead también subrayan que no todas las culturas elaboran nociones de masculinidad y feminidad en términos de dualismo simétrico. Aunque en la mayoría de los casos (y ésa es otra de las tendencias) las diferencias entre hombres y mujeres son conceptualizadas en términos de conjuntos de oposiciones

binarias, metafóricamente asociadas, hay veces en que los sexos aparecen como gradaciones en una escala. Claro que hay oposiciones recurrentes transculturalmente (Lévi-Strauss las menciona también): mujer/hombre va con naturaleza/cultura, interés privado/interés social, esfera doméstica/ámbito público, etcétera.

Otra tendencia que aparece es la de definir a los varones en términos de su estatus o de su papel: guerrero, cazador, jefe, etcétera, mientras que la tendencia respecto a las mujeres es de definirlas en términos androcéntricos, por su relación con los hombres: esposa de, hija de, hermana de, etcétera.

Las compiladoras señalan también que los ejes que dividen y distinguen lo masculino de lo femenino, en realidad jerarquizan lo masculino sobre lo femenino y distinguen a las personas del mismo género. Los ejes de valoración son culturales y aun fuera del terreno del género ésta se realiza en términos genéricos. En muchas partes se suele valorar la fuerza sobre la debilidad, y se considera que los varones son los fuertes y las mujeres las débiles. De ahí que resulte coherente el que, por ejemplo, en México, esto se manifieste con expresiones del tipo "pareces vieja" (ante la "debilidad" de un hombre) o "ni pareces vieja" (dirigida a una mujer con halago); la expresión "vieja el último", común entre niños que van a echar una carrera, también es utilizada por niñas.



Después de resumir las tendencias generales de las ideologías de género, Ortner y Whitehead presentan su hipótesis: la organización social del prestigio es el aspecto que afecta más directamente a las nociones culturales de género y sexualidad. Partiendo de la idea de que hay transacciones dinámicas entre los aspectos económicos y los ideológicos en una sociedad, proponen que los articula el sistema de prestigio. Al estudiar la forma en que el prestigio es distribuido, regulado y expresado socialmente, se establece una perspectiva que permite entender muchos aspectos de las relaciones sociales entre los sexos, y de cómo éstas son vistas culturalmente. Los sistemas de prestigio son parte del orden político, económico y social. Así, el parentesco, el matrimonio y las relaciones de producción tienen un lugar dentro de estos sistemas de

prestigio. Para Ortner y Whitehead, el prestigio es el concepto que tiene las implicaciones más claras e inteligibles para entender las ideas de género. De ahí la importancia de los sistemas de prestigio para comprender ciertos conceptos que tienen que ver con el género, como por ejemplo, el concepto del honor.[33]

Los sistemas de prestigio están entretejidos con las construcciones culturales de género. Ortner y Whitehead afirman que un sistema de género es, primero que nada, un sistema de prestigio, y que si se parte de ese punto, ciertos aspectos transculturales de las ideologías de género cobran sentido. Proponen estudiar ciertos aspectos de las relaciones entre el género y otros órdenes de prestigio, analizando la relación de mutua metaforización entre las categorías de género y las usadas por el sistema de prestigio.

No es posible dar cuenta aquí de la variedad de las reflexiones que aparecen en *Sexual Meanings*. La perspectiva simbólica que comparten, más la utilización de la categoría género, les permite hacer una lectura diferente de aspectos que parecían ya haber sido suficientemente analizados: la dote, el control de la actividad sexual premarital, la endogamia, el precio de la esposa, la herencia femenina, la virginidad, la homosexualidad institucionalizada, la ideología y las prácticas sexuales.

Aunque sus planteamientos no tienen todavía la estructuración de una teoría ya constituida son realmente muy estimulantes y no sólo para la antropología. Aparte de los datos etnográficos y su novedosa interpretación, el volumen tiene otra aportación indudable: la clara intención política de investigar cuáles son las fuerzas sociales y los elementos culturales que construyen, moldean y modifican las ideas sobre el género para así acabar con lo que parece ser el *locus* de la opresión, subordinación, o como quiera llamársela, femenina: el "sistema sexo/género" que denominó Rubin.

[33] Véase el clásico artículo de Pitt-Rivers "Honor y categoría social", en J.G. Peristiany (ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Editorial Labor, Barcelona, 1968.

6

TAL VEZ todavía es muy pronto para afirmar que el uso de esta categoría modificará sustancialmente el tipo de investigación y reflexión antropológica. Lo que sí ya ha hecho es permitir el desmantelamiento del pensamiento biologicista (tanto patriarcal como feminista) respecto del origen de la opresión femenina, ubicándolo en el registro "humano", o sea, en lo simbólico. El proceso ha sido relativamente rápido.

La transición del estudio y la comparación de lo femenino y lo masculino en culturas dadas al planteamiento de lo que significan lo femenino o lo masculino, y cómo se articulan con otras áreas de la vida, se ha dado en un lapso de diez años.

El cuestionamiento a la "naturalidad" del género lleva a reconocer el prejuicio naturalista que se expresa en otros terrenos. Entre concebir el género de manera lévi-straussiana, como un sistema de prohibiciones, y pensarlo de manera freudiana, como un sistema simbólico, hay un trecho ideológico sustantivo que tiene implicaciones importantes, no sólo en el terreno de la investigación y reflexión (la teoría) sino también en el de la política (la praxis).

El análisis de la articulación entre el sistema de prestigio y el de género (articulación que supuestamente se da en el sistema de parentesco y de matrimonio) pone en evidencia una importante contradicción: que aunque la estructura de la sociedad sea patriarcal y las mujeres como género estén subordinadas, los hombres y las mujeres de un mismo rango están mucho más cerca entre sí que de los hombres y las mujeres con otro estatus. Esta contradicción ha sido uno de los puntos más álgidos del debate feminista. A pesar de la condición universal de subordinación femenina, la diferencia específica de clase (y también de etnia) crea una separación entre las mujeres. El debate sobre la imposibilidad de desarrollar una propuesta política para las mujeres que concilie la igualdad de los problemas de género con las diferencias específicas de clase y etnia ha sido una constante de la corriente marxista del femi-

nismo.[34] Muchos de los elementos de la discusión –el papel de las mujeres en el modo de producción (su trabajo doméstico no pagado) y de reproducción (la maternidad y la función de las mujeres en la familia)– son examinados por antropólogos feministas con casos de sociedades no tan complejas como las capitalistas. Conocer esos materiales, criticarlos, confrontar sus interpretaciones con lo que está pasando aquí y ahora es un paso útil para el necesario debate que enlaza la teoría con la praxis.

Ya para terminar, quiero señalar que las antropólogas feministas que trabajan en la dirección de unir teoría y praxis, apoyándose en el marxismo y en el psicoanálisis, lo hacen con una clara conciencia del trabajo colectivo. Rayna Reiter lo expresó con estas palabras:

> Pasarán fácilmente décadas antes de que la crítica feminista aporte lo que Marx, Weber, Freud o Lévi-Strauss han logrado en sus áreas de investigación. Pero un punto principal de la crítica feminista es que las feministas no intentamos repetir ese proceso por el cual individuos impresionantemente preparados como *scholars* y totalmente confiados en su misión como pensadores críticos, redefinen una tradición dándole una nueva dirección. A lo que nos dirigimos y lo que intentamos es algo deliberadamente menos grandioso y conscientemente más colectivo. Porque aunque somos hijas de los patriarcas de nuestras respectivas tradiciones intelectuales, también somos hermanas en un movimiento de mujeres que luchan por definir nuevas formas de proceso social en la investigación y en la acción. Por nuestro papel de hermanas luchamos por una noción compartida, más recíproca, de investigación comprometida.

[34] De la corriente marxista (también llamada socialista) del feminismo, el clásico fue: Juliet Mitchell, *La condición de la mujer*, Extemporáneos, México, 1974 (original publicado en 1971). Del planteamiento original de Mitchell surgieron muchos otros, más elaborados, que tratan de la situación de las mujeres en sociedades de clases, y otros más que analizan específicamente la relación política entre feminismo y socialismo. Destacan: Annette Kuhn y AnnMarie Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism; Women and Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978; Heleieth I.B. Saffioti, *Women in Class Society*, Monthly Review Press, Nueva York, 1978; Zillah R. Einsenstein (comp.), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Siglo XXI Editores, México, 1980 (original publicado en 1978); Batya Weinbaum, *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1984 (original publicado en 1978); Sheila Rowbotham, Lynne Segal e Hilary Wainwright, *Beyond the Fragments; Feminism and the Making of Socialism*, Merlin Press, Londres, 1979; Michele Barrett, *Women's Oppression Today; Problems in Marxist Feminist Analysis*, Verso Editions, Londres, 1980; Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution; A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, South End Press, Boston, 1981.



Reiter finaliza señalando que todo ese trabajo colectivo servirá "para apoyar e informar a un contexto social desde el cual se procederá a desmantelar las estructuras de la desigualdad".